16e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 48. 29 NOVEMBRE 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai toujours eu la plus vive estime pour un saint prêtre qui, partout où il a passé, a fait un très grand bien. Ce prêtre est Mgr de Ségur. Aujourd'hui il est un peu oublié. Voudriez-vous, dans votre estimable revue, attirer sur sa vie et ses œuvres l'attention de vos lecteurs ?

R. — Au mérite d'une belle et sainte vie s'est ajouté, pour Mgr de Ségur, le bonheur de trouver des biographes dignes de lui. Ce ne sont pas, en effet, des étrangers, des indifférents qui se sont chargés de le faire connaître au monde, ce sont des êtres tendrement aimés, un frère, une sœur, tous deux assez chrétiens pour comprendre une sainte vie, tous deux assez artistes pour en tracer un tableau intéressant. L'un, l'administrateur éminent qui a consacré ses loisirs forcés à l'étude sagace des questions sociales et des classes populaires, a écrit une œuvre magistrale à la gloire de celui qui fut l'honneur de la famille. *(Souvenirs d'un frère par le marquis de Ségur. Paris, Retaux).* L'autre, la Benjamine de la maison, la sœur préférée du prélat, a laissé parler son cœur, et, de la même plume qui écrivit des romans si délicats, elle nous confia, sur la vie de son cher défunt, mille détails inédits pieusement conservés par une mémoire fraternelle. (*Mon bon Gaston, par la vicomtesse de Simard de Pitray, née Olga de Ségur. Paris, Gaume).* Qui a lu ces deux ouvrages sort de cette lecture charmé et édifié, charmé parce qu'il a rencontré une œuvre d'art, édifié parce qu'il a admiré la vie d'un saint.

I. Louis-Gaston-Adrien de Ségur naquit à Paris le 15 avril 1820. Par son père, il était arrière-petit-fils du chancelier d'Aguesseau, du président de Lamoignon, du marquis de Ségur, maréchal de France et ministre de la guerre sous Louis XVI, et petit-fils du comte de Ségur, ancien ambassadeur de France auprès de Catherine de Russie, alors membre de la Chambre des pairs et de l'Académie française. Sa mère, dont la bibliothèque rose a rendu le nom cher à tous les petits enfants, était la fille du comte Rostopchine, gouverneur de Moscou en 1812, et dont l'énergie sauvage mais héroïque chassa les Français vainqueurs de la capitale de Russie.

Gaston était l'aîné de la famille. Il n'en fut pas moins élevé sévèrement et presque durement par son père et sa grand'mère paternelle. Heureusement il se consolait auprès de sa mère pour laquelle il conçut, dès son plus jeune âge, l'amour le plus délicat et à qui il rendit toujours une sorte de culte. Dès l'âge de six ans il fut mis en pension à Fontenay-aux-Roses ; il passa de là, neuf années plus tard, dans une institution de Paris, où il resta jusqu'à l'âge de 17 ans. Sensible et affectueux, la vie de collège ne lui convenait guère, et il n'avait de bons que les jours de sortie, où il pouvait jouir de la compagnie de sa mère. L'arrivée dans la même pension de ses deux frères cadets, Anatole et Edgar, ne lui apporta même qu'une joie mélangée ; car, comme il l'écrivait avec délicatesse à Madame de Ségur : « La nouvelle qu'Anatole entrera à Fontenay-aux-Roses me fait du plaisir et de la peine, du plaisir parce que je le verrai, de la peine parce qu'il ne vous verra plus. » Il n'avait même pas la ressource de chercher des consolations dans la piété. Sous le rapport religieux, en effet, le collège où il était laissait beaucoup à désirer. Toutes les pratiques se bornaient à une basse messe hâtivement entendue le dimanche matin, et Mgr de Ségur déclara lui-même plus tard que, l'année qui suivit sa première communion, personne au collège ne lui parla de faire ses Pâques. « Nous n'étions pas impies, ajoutait-il, mais indifférents, et il m'a fallu quinze ans pour me débarrasser de tous les préjugés qui, durant cette époque, s'étaient accumulés dans mon esprit. »

Heureusement son honnêteté naturelle le préserva de tout écart. Il resta un jeune homme vertueux et un élève consciencieux, malgré un goût déjà très vif pour la peinture. En 1837 il quitta

sans regret le collège, mais il resta à Paris pour y faire ses études de droit. Ce fut alors qu'il devint vraiment chrétien. De longues réflexions lui montrèrent ce qui manquait jusque là à sa vie. Il fit une retraite sérieuse suivie d'une confession générale, et il commença dès lors la vie de piété et de mortification qu'il n'interrompit jamais. La foi ne resta pas chez lui inactive, et il fut aussitôt un des membres les plus zélés des conférences de Saint-Vincent-de-Paul. La vivacité de son esprit et son inaltérable bonne humeur le disposaient au rôle d'apôtre et c'est à cette époque qu'il faut placer l'anecdote d'un pécheur endurci que le jeune étudiant toucha et convertit rien qu'en lui parlant de sa première communion. Il fréquentait peu dans le monde et son délassement favori était l'étude de la peinture. Il fut quelque temps l'élève de Paul Delaroche, qui lui prédisait le plus brillant avenir. Mais la société mêlée des ateliers et la liberté d'allures qui y régnait ne pouvaient convenir à la conscience délicate de Gaston de Ségur. Il se condamna donc à ne travailler que chez lui et s'interdit toute étude du nu. De là une lacune particulière dans son talent, mais qui ne l'empêcha pas de produire des œuvres remarquables.

En 1841, son droit étant terminé, il alla faire un long séjour en Russie, chez sa grand'mère. Il revint indécis encore sur la carrière qu'il embrasserait. Un éclatant succès obtenu au Salon par un de ses tableaux (la médaille d'or lui fut décernée), semblait lui indiquer la voie à suivre, mais son père préféra le faire entrer dans la diplomatie, et, au commencement de 1842, il le fit nommer attaché d'ambassade à Rome. Gaston accepta sans enthousiasme, mais sans répulsion. Il éprouvait même un certain plaisir à aller séjourner dans la ville des chefs-d'œuvre et dans la ville des papes. Ses fonctions n'étant pas très absorbantes, il s'occupait d'art autant que de diplomatie. Mais, surtout, il étudiait, sous la direction d'un pieux jésuite, le P. de Villefort, la question importante de sa vocation. La nuit de Noël de l'an 1842, il s'engagea solennellement envers Dieu par le vœu de chasteté et la promesse de réciter chaque jour l'office de la sainte Vierge. Au commencement de 1843, il communiqua à ses parents son dessein bien arrêté de renoncer au monde pour être prêtre. Le mécontentement de son père, les alarmes exagérées de sa mère ne le firent pas revenir sur sa décision et, au mois d'octobre, il entrait à Saint-Sulpice. Avec quelle joie, une de ses lettres nous l'apprend. « Me voici, écrit-il, dans la maison de Dieu, sous le saint habit de Dieu, sur le cœur et dans l'intimité même de ce cher Maître. Le Seigneur est mon partage et je porte en moi-même la source de ma joie. »

Ses trois années de séminaire se passèrent sans incidents, sauf une première maladie d'yeux qui le força à interompre quelque temps ses études. Le 17 décembre 1847, il était ordonné prêtre. Le lendemain il célébrait, dans une espèce d'extase, sa première messe, et, tenant entre ses mains pour la première fois le corps de Jésus, il demanda à Marie, comme grâce spéciale, l'infirmité qui le crucifierait le plus, pourvu qu'elle ne mît pas obstacle à la fécondité de son ministère. Cette héroïque prière ne fut que trop tôt exaucée.

II. En se faisant prêtre, Gaston de Ségur voulait avant tout être l'apôtre des délaissés, des petits, des déshérités de la grande famille humaine. Aussi, plutôt que d'entrer dans le ministère paroissial, il préféra rester prêtre libre, ce que lui permettait, du reste, sa situation de fortune. Mais il ne vécut pas pour cela en bourgeois. Rencontrant parmi ses amis plusieurs jeunes prêtres qui étaient dans les mêmes dispositions que lui, Messieurs Gay, Gibert, de Conny, de Girardin, de Valois, il forma avec eux une communauté de ménage, de prières et de bonnes œuvres. Pour le calme, la régularité et la pauvreté, leur maison était un véritable monastère, mais chacun conservait sa liberté complète, dont il usait et abusait pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.

Les premiers *clients* de M. de Ségur furent les soldats détenus à la prison militaire de l'Abbaye, et qui n'avaient pas d'aumônier en titre. Il eut bientôt, par son abord cordial et ses prévenances délicates, gagné le cœur de ces grands enfants que la passion ou l'ivresse avaient un moment égarés et poussés au crime. Presque tous écoutèrent ses avis, se convertirent et conservèrent longtemps de lui le meilleur souvenir, ainsi que l'attestent des lettres aussi touchantes que naïves. Plusieurs condamnés à mort, assistés par lui, moururent en chrétiens et en saints. Mais une seule occupation ne suffisait pas au zèle apostolique du jeune prêtre. Prenant en pitié les pauvres enfants de Paris, ouvriers, apprentis ou simplement *voyous*, il se voua à les évangéliser. Il leur faisait le catéchisme, les préparait à la première communion et organisait pour eux des réunions du soir, donnant ainsi l'idée de ce qui fut plus tard l'œuvre des cercles catholiques. Entre temps, il n'oubliait pas qu'il avait été membre des conférences de Saint-Vincent-de-Paul, et il multipliait ses visites aux malades, soit à domicile, soit dans les hopitaux.

Ce n'était pas là, comme on le voit, une vie inactive. Les fatigues en étaient même trop grandes et la santé de M. de Ségur en fut ébranlée. Une maladie du larynx l'obligea à garder la chambre pendant de longs mois. Mais ce temps ne fut pas perdu, car alors il composa le premier et peut-être le plus populaire de ses ouvrages, les *Réponses aux principales objections contre la Religion*. L'histoire de ce petit livre est assez curieuse. Le directeur d'un patronage, préparant un manuel de prières pour les jeunes apprentis, voulut y insérer quelques pages qui portaient le titre ci-dessus. La rédaction lui en parût imparfaite ; il chargea alors M. de Ségur de revoir son travail et de le retoucher. Mais, à la lecture, celui-ci s'aperçut que toutes les corrections seraient insuffisantes, et, quand on vint, quelques jours après,

chercher le travail promis : « Ce n'est pas un article qu'il faut, dit-il, c'est tout un livre et je vais le faire. » Il s'y mit tout de suite, et, deux mois après, l'ouvrage était composé. Restait à le publier. M. de Ségur offrit son manuscrit à la Société de Saint-Vincent-de-Paul, qui s'occupait de propager les bons livres. Un des membres du conseil général fut chargé d'examiner l'œuvre. C'était un homme d'esprit, qui fut plus tard académicien, mais le livre n'eut pas l'heur de lui plaire, et il porta sur lui ce jugement consolant : « Livre estimable, plein de bonnes intentions, mais sans portée, comme on en voit éclore tous les jours, pour achever, hélas ! de justifier la réputation d'ennui des bons livres. » Naturellement, sur un pareil rapport, le conseil de l'œuvre refusa de publier le manuscrit. Assez humilié, l'auteur chercha un éditeur catholique qui voulût s'en charger. Il n'en trouva pas. Sa conscience ne lui permettant pas de dépenser pour cela son argent, ou plutôt l'argent de ses pauvres, il mit son écrit de côté, tellement qu'on eut peine à le retrouver deux ans après, quand Madame de Ségur eut l'idée de le faire éditer à ses frais. Heureuse idée, car, de ce livre soi-disant sans portée, il se vendit *sept cent mille* exemplaires en France et en Belgique ; il fut traduit à peu près dans toutes les langues de l'Europe, et on ne saurait dire combien il a éclairé de consciences, fait tomber de préjugés, préparé de retours et opéré de conversions.

Ramené à la santé par des soins intelligents, le jeune prêtre se replongea avec plus d'ardeur que jamais dans ses humbles occupations. Mais il devait bientôt être arraché à cette vie obscure où il se complaisait. On était en 1852. Louis-Napoléon Bonaparte venait de s'emparer du pouvoir, et, soit conviction soit politique, il affectait un grand désir de vivre sur un pied d'amitié avec le Pape et les catholiques. Pour cela, il voulait avoir à Rome un représentant ecclésiastique qui, sans mission officielle, servirait d'intermédiaire officieux pour traiter certaines questions délicates. Le marquis de Turgot, ministre des affaires étrangères, lui désigna pour ces fonctions le fils de son vieil ami, le comte de Ségur. L'abbé fut présenté à Napoléon à qui il plût tout de suite par sa simplicité et sa franchise, et, en février 1852, il était nommé auditeur de Rote.

Les regrets qu'il éprouva à quitter Paris furent largement adoucis par les consolations qui l'attendaient à Rome. Son parent, l'abbé de Mérode, aumônier du Pape, le présenta immédiatement à Pie IX qui l'accueillit comme un bon père accueille un fils longtemps attendu, et lui témoigna dès lors la plus affectueuse sympathie. On s'ingénia à lui rendre aussi faciles que possible les fonctions de sa charge. Il put ainsi se distraire en allant contempler les chefs-d'œuvre des grands peintres et en les imitant. De cette époque datent les plus remarquables de ses tableaux, entre autres le portrait de Pie IX, pour lequel le Pape voulut bien poser pendant deux séances. Mais sa distraction favorite était d'évangéliser les troupes françaises, casernées à Rome. Il s'était bien vite lié d'amitié avec le légendaire aumônier de l'armée d'occupation, l'abbé Bastide, et il le secondait puissamment dans ses efforts intelligents pour intéresser et moraliser nos troupiers. Disons enfin que toute la haute société française de Rome fréquentait sa maison, et qu'à plusieurs reprises il eut la consolation d'y recevoir sa famille et de faire admirer à sa mère et à ses sœurs les beautés de la Ville Eternelle.

Cependant, il était en relations suivies avec l'empereur. Celui-ci désirait vivement que le Pape vînt le sacrer à Paris, et il avait chargé l'auditeur de Rote de soulever délicatement la question, laissant entrevoir qu'en reconnaissance il se prêterait à certaines concessions touchant le mariage civil et les articles organiques. Monseigneur de Ségur remit à Pie IX la lettre personnelle dont l'Empereur l'avait chargé. Le Pape la lut avec attention, puis : « Voilà, dit-il au prélat à genoux devant lui, voilà une magnifique lettre, mais il y a des difficultés. » — « Peut-être, dit celui-ci, certains cardinaux. » — « Non, il ne s'agit pas des cardinaux. Ce qui rend le cas embarrassant, c'est que nous sommes sur le point de conclure un excellent concordat avec l'Autriche, et que dirait l'Autriche si j'allais en France ? Et puis, je ne peux mettre le pied sur le sol français tant que subsistent les articles organiques. Le premier de ces articles est un soufflet pour moi. » — La conversation se poursuivit pendant longtemps, le prélat discutant respectueusement avec Pie IX. A la fin, celui-ci conclut en disant : « Eh bien ! nous irons. Seulement, si l'Empereur tient à ce que j'aille en France, il faut qu'il m'ouvre la porte, qu'il fasse avec moi un nouveau concordat à peu près semblable au premier, et dont le dernier article dira simplement : « Est abrogée toute disposition de loi ou de décret contraire à la présente convention. » — « Je laisserai passer trois mois pour éviter à l'Empereur le reproche qu'il redoute, d'avoir fait un marché dans un but d'ambition personnelle, et puis en voiture ! » — Au sortir de cette entrevue, l'ambassadeur officieux pouvait avec raison écrire à son mandant : « Sire, votre sort est entre vos mains. C'est du bois mort que le Pape vous demande. Ces articles organiques sont inexécutables et inexécutés. Si Votre Majesté voulait les appliquer, elle verrait tous les évêques et tous les prêtres, gallicans comme ultramontains, se lever comme un seul homme pour protester, etc. » Ce langage franc ne toucha pas Napoléon. Son indécision naturelle reprit le dessus, il eut peur de l'opinion, et déclara que toute modification au concordat était impossible. C'était renoncer au voyage du Pape à Paris. On suggéra alors à l'Empereur de venir se faire sacrer à Rome ; il refusa, disant non sans bonhomie qu'il avait laissé dans cette ville des souvenirs trop peu édifiants pour y retourner. Et l'affaire en resta là.

Monseigneur de Ségur fut plus heureux dans

d'autres négociations, entre autres dans celles qui concernèrent Saint-Sulpice, l'introduction de la liturgie romaine dans ce séminaire, et le changement des manuels qui y étaient étudiés. Malheureusement, il ne put remplir bien longtemps ses utiles et honorables fonctions. Dès le premier mai 1853, il avait perdu presque subitement l'usage de l'œil gauche. Il vit là tout de suite un avertissement du ciel et se prépara sans rien dire à la cécité complète, s'exerçant à marcher à tâtons, à se raser sans y voir, apprenant par cœur les principales messes. Quant à ses sentiments intimes, ses lettres de ce moment nous les font connaître et on ne peut rien imaginer de plus touchant. « Dieu m'a donné deux yeux il y a trente-trois ans, il m'en reprend un aujourd'hui. Il me reprendra bientôt peut-être le second. Je n'ai qu'à le remercier du temps pendant lequel il me les a laissés. Tout cela est bien heureux pour moi. Dans la position où je me trouvais, avec la bonté que le Pape me témoigne, et avec la confiance que me marque l'Empereur (de fait, en ce moment l'Empereur songeait sérieusement à rétablir pour lui la charge de grand aumônier), je n'aurais pu manquer de devenir bientôt évêque ou cardinal. On a beau faire, les grandeurs ecclésiastiques elles-mêmes présentent un danger pour l'homme qu'elles exposent à s'élever dans son cœur. Je serai débarrassé de tout cela et je retournerai à Paris, où je me remettrai à confesser mes pauvres gamins, ce qui vaudra bien mieux pour moi. Ce qui m'afflige seulement, c'est la pensée de ma pauvre mère et du chagrin qu'elle va ressentir. »

Cependant, le malheur définitif se fit attendre quelque temps. Plus d'un an encore, Monseigneur de Ségur put se livrer à ses occupations ordinaires. En arrivant en vacances, en juillet 1854, il eut le pressentiment d'un dénouement prochain et demanda à la sainte Vierge, comme grâce suprême, de lui permettre de revoir encore ses frères et ses sœurs avant de fermer pour toujours les yeux au monde extérieur. Par suite de coïncidences inespérées, ce bonheur lui fut accordé. Dieu pouvait frapper. Le 29 août, le prélat sentit un sourd travail de destruction s'effectuer dans l'œil valide. Le 2 septembre, à midi, il sortait du château pour aller faire une promenade avec sa famille. « Tout à coup il s'arrêta et dit à un de ses frères qui lui donnait le bras : « Je suis « aveugle. » Ce fut tout. Il rentra au château, et demanda à ses frères et sœurs, immédiatement avertis, qu'on n'en dît rien à sa mère, afin de lui laisser quelques heures de sécurité de plus. Plus d'une fois, dans l'après-midi, elle vint dans sa chambre, et il causa avec elle si tranquillement et si naturellement qu'elle ne se douta de rien. Au moment du dîner, il descendit sur un bras et se mit à table, en face de sa mère, car notre père était alors retenu à Paris. Elle s'aperçut bientôt que Gaston ne se servait pas lui-même, et qu'une de ses sœurs, assise auprès de lui, lui découpait sa viande. Elle le regarda fixement sans rien dire, changea de visage et comprit tout. Les sanglots longtemps contenus éclatèrent. Lui seul ne pleurait pas et souriait. » (Marquis de Ségur.)

S'il avait eu besoin de consolations, il aurait certes été consolé par les lettres affectueuses qu'il reçut alors de tous ses amis. L'empereur lui-même lui adressa ses compliments de condoléance, insista avec bienveillance pour qu'il conservât malgré tout ses fonctions d'auditeur de Rote, et prit soin de faire envoyer à Rome, comme secrétaire d'ambassade, son troisième frère, Edgar. C'est ainsi que Monseigneur de Ségur eut la joie d'assister à la proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception. Mais il comprit bientôt qu'il lui fallait résigner sa charge, ce qu'il fit à la fin de 1855. Rome et Paris rivalisèrent alors d'amabilité à son égard. Le gouvernement français le nomma chanoine de premier ordre au chapitre de Saint-Denis, position réservée aux évêques démissionnaires. Pie IX fit étudier la question de savoir s'il pourrait l'ordonner évêque, malgré sa cécité. Les canons s'y opposant, il lui conféra la dignité de protonotaire apostolique, en y ajoutant les insignes et les privilèges d'honneur propres aux évêques. Dans ces conditions, Monseigneur de Ségur revint à Paris, et le 29 janvier 1856, il s'installait dans l'appartement de la rue du Bac, où devaient s'écouler les vingt-cinq dernières années de sa vie.

III. La plus belle pièce de l'appartement était réservée au divin Maître. Usant du privilège concédé par le pape, le prélat tint à honneur de garder toujours Jésus-Christ sous son toit dans une chapelle qu'il orna avec goût et même avec luxe. Pour lui-même, il se contenta « d'une véritable cellule, étroite, sans feu, sans aucun ornement, sans autres meubles que deux armoires de bois blanc, deux chaises de paille et un lit comme on n'en a jamais vu. Qu'on se figure une sorte de commode en bois, avec deux tiroirs où se trouvaient les vêtements ordinaires du prélat, et, sur la planche qui recouvrait cette commode, un maigre et dur matelas, sans sommier élastique et sans paillasse. » Les autres pièces étaient un peu moins pauvres, mais nulle part on ne trouvait le luxe et le confortable. La position de Monseigneur de Ségur et son infirmité l'obligeaient à avoir un certain train de maison. Il avait d'abord un ecclésiastique pour lui servir de secrétaire. Ce n'était pas une sinécure, car le secrétaire préparait à son maître les matériaux nécessaires pour ses écrits et ses sermons, et de plus il rédigeait sa volumineuse correspondance (quatre à cinq cents lettres par mois). Ce poste fut occupé pendant vingt ans par un prêtre du plus haut mérite, l'abbé Diringer. Aussi dévoué que ce dernier fut Méthol, le valet de chambre. Pour rester attaché à son maître, il avait renoncé à revoir son pays (il était Basque), et aussi à jouir de son droit d'aînesse. Son maître le traitait en ami plutôt qu'en serviteur, et il s'intéressa à ses enfants comme à ceux de sa famille. Les joies de la famille ne faisaient pas défaut du

reste au pieux aveugle. Tous les jours il dînait avec sa mère ou ses frères, et chaque année, il s'accordait des vacances qu'il allait passer avec sa mère dans ses chères Mouettes, en Normandie.

Cette conversation quotidienne avec les siens était à peu près son seul délassement. Eveillé de très bonne heure, il restait au lit *par mortification* pour ne pas éveiller trop tôt son valet de chambre. Vers cinq heures il sonnait et se faisait habiller en récitant de très longues prières. Puis il passait à sa chapelle où l'attendait souvent des pénitents matinaux ou honteux. Dans tous les cas, après sa messe, il confessait jusqu'à dix heures et plus, puis travaillait avec son secrétaire. A midi, déjeuner sobre, puis quelques visites de nécessité ou de charité. Rentré à trois heures, il priait, travaillait et confessait jusqu'à six heures et demie. Il allait alors dîner en famille et y restait jusqu'à neuf heures, sauf les jours, très nombreux, où il devait aller présider quelque réunion. Rentré chez lui, il faisait la prière du soir en commun avec ses domestiques et se mettait au lit. Puis, quand tout dormait, il se relevait en silence, passait une *coule* de trappiste que lui avait donnée le Père abbé de Mortagne, et venait se prosterner pendant une heure ou deux en présence du Saint-Sacrement. Il s'était imposé cette pénitence en expiation d'un sacrilège horrible qui lui avait été révélé en confession.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici sommairement les principaux objets de son ministère. 1° Avant tout les *œuvres de patronage* pour la jeunesse. Il se remit à confesser ses gamins, à leur faire des entretiens le dimanche, à leur donner des retraites. Les gamins grandissant, il restait en relations avec beaucoup d'entre eux, les mariait, baptisait leurs enfants. 2° Le *collège Stanislas*. Il y fut appelé pour la première fois en 1857 pour remplacer au pied levé un prédicateur malade. Il fut tellement goûté que beaucoup d'élèves voulurent s'adresser à lui pour leurs confessions. Les supérieurs ne s'y opposèrent pas, et dès lors, toutes ses journées du samedi furent réservées à ces jeunes gens, et très souvent on lui demandait de leur faire des sermons ou des retraites. 3° L'*Œuvre de Saint-François de Sales*. En 1856, le Père d'Alzon et Mgr Mermillod se trouvant à Rome avaient parlé à Pie IX d'établir une sorte de *Propagation de la foi* à l'intérieur, dans le but de s'opposer aux progrès de l'hérésie et de l'incrédulité. Le pape les avait encouragés. Revenus à Paris, ils s'ouvrirent de leur projet à Mgr de Ségur et convoquèrent chez lui, le 19 mars 1857, les principaux catholiques de Paris, prêtres et laïques, pour jeter les fondements de leur association. Mgr de Ségur en fut nommé le président et on s'en remit à lui du soin de tout organiser. Il n'y réussit pas trop mal, car, grâce à la sagesse des règlements qu'il lui donna, grâce aussi au zèle avec lequel il s'en occupa continuellement, l'œuvre comptait, au moment de la mort du fondateur, quinze-cent mille associés, et distribuait *huit cent mille francs* d'aumônes annuelles. Il aurait voulu la compléter en instituant une *Conférence de Prêtres de Saint-François de Sales*. Cette société, formée des prêtres libres de Paris, aurait eu pour but de donner des missions dans les paroisses délaissées des faubourgs de la capitale. De fait, quelques missions furent prêchées avec un certain succès à Notre-Dame des Champs, à Ménilmontant, à La Villette, etc., de 1859 à 1862. Mais l'autorité diocésaine vit ces tentatives de mauvais œil et on en resta là. 4° Nous ne parlons que pour mémoire des *retraites et prédications* que donnait régulièrement le pieux prélat dans des Petits-Séminaires qui lui étaient particulièrement chers, Versailles, Séez et surtout Montmorillon. 5° Il y avait largement là de quoi occuper une vie d'aveugle, mais Mgr de Ségur eut encore le temps de dicter ses nombreux et charmants ouvrages, dont, s'il plaît à Dieu, nous parlerons un jour.

A cette pénitence continuelle du travail s'ajoutèrent des épreuves plus pénibles et des croix particulièrement lourdes. D'abord son infirmité. Non qu'il s'en impatientât jamais. Au contraire, il aimait à en détailler gaiement tous les avantages : plus de temps perdu à des riens ; rôle de confesseur facilité, les pénitents étant plus hardis auprès d'un prêtre qui n'y voit goutte et surtout nul obstacle extérieur n'empêchant l'âme de rester constamment unie à Dieu. Mais ses proches en souffraient plus que lui. Pour leur être agréable, il consentit à chercher sa guérison en employant des moyens naturels et surnaturels. Le docteur Nélaton lui fit l'opération de la cataracte, mais, contrairement à ses prévisions, le résultat fut nul. Le saint homme de Tours, M. Dupont, lui frotta les yeux avec l'huile de la lampe de la Sainte-Face. Une seconde durant, l'aveugle vit ou crut voir l'image miraculeuse, puis il retomba dans ses ténèbres. Les prières de M. Viannay et d'autres pieux personnages ne furent pas plus efficaces, et cela, disaient-ils, par la faute du malade qui ne voulait rien demander lui-même.

Plus douloureux furent pour lui ses démêlés avec les autorités ecclésiastiques. L'archevêque de Paris, Mgr Darboy, qui ne partageait pas les idées ultramontaines de Mgr de Ségur, était choqué aussi de la popularité du prélat et de son influence sur la population ouvrière. Disons même qu'il n'aimait pas lui voir présider en insignes épiscopaux et avec grande pompe une foule de cérémonies. En novembre 1864, il trouva l'occasion de lui faire sentir son mécontentement. Le prélat était allé le trouver pour lui demander une permission. Il la lui refusa sèchement, puis il lui reprocha avec amertume divers propos tenus contre lui, en particulier une conversation intime avec Pie IX, et où Mgr de Ségur avait dit au pape ce qu'il pensait du rôle joué par Mgr Darboy dans les affaires de Rome. Emporté par la colère, l'archevêque alla jusqu'aux injures, et, paraît-il, plus loin encore. Il oublia les égards qu'un homme

valide doit avoir pour un infirme. Il le congédia ensuite en disant qu'il attendait une réparation publique. Stupéfait autant qu'attristé, Mgr de Ségur ne savait que faire quand, le 1er décembre, il reçut de l'archevêché une lettre lui demandant d'abord une rétractation écrite et ensuite l'acte en vertu duquel il exerçait dans le diocèse des fonctions quasi-épiscopales. Immédiatement il envoya le bref du pape et le décret impérial l'enregistrant, et y joignit une lettre où il disait simplement regretter d'avoir constristé son archevêque. Mgr Darboy ne s'en contenta pas, et, le 9 décembre, il lui notifia qu'il lui retirait tout pouvoir de prêcher et de confesser dans le diocèse de Paris. Le prélat se soumit. Mais des personnes sages firent revenir l'archevêque sur sa décision, et, moyennant une lettre plus explicite de Mgr de Ségur, la mesure odieuse fut rapportée. Pie IX désapprouva hautement la conduite de Mgr Darboy dans cette affaire, et il tint à le faire savoir à un frère de Mgr de Ségur, qui alors se trouvait à Rome. Cependant lui-même devait, à cinq années de là, imposer à son ami une croix encore plus douloureuse. Le 8 décembre 1869, jour de l'ouverture du Concile du Vatican, un décret de l'Index était affiché aux portes de Saint-Pierre, et, sur la liste des livres condamnés, se trouvait, entre un factum de Dœllinger et une lettre du P. Hyacinthe, la traduction italienne d'un ouvrage de Mgr de Ségur, *Jésus vivant en nous*. Ce fut un coup de foudre pour l'auteur qui, chose étrange, n'avait pas même été prévenu. Son humilité ne chancela pas. Dès le lendemain, il écrivit et fit insérer dans l'*Univers* une lettre de soumission publique. Il fit supprimer, non seulement la traduction italienne, seule condamnée, mais toute l'édition française, puis il refit entièrement l'ouvrage, qui devint l'admirable traité : *La grâce et l'amour de Jésus*.

A ces épreuves terribles se joignaient de nombreuses peines intimes causées par des deuils de famille. Dès 1863, il avait perdu son père, emporté rapidement par une attaque d'apoplexie. En 1868, mourait la sainte de la famille, Sabine de Ségur, qui, sur les conseils de son frère, avait quitté le monde pour entrer dans l'ordre de la Visitation. En 1869, une première congestion compromit les jours de sa mère bien-aimée. Grâce à l'intervention de N.-D. Lourdes, tout danger disparut complètement, mais le mal reparut bientôt et le 9 février 1874, le pieux fils perdait celle qui était tout pour lui sur la terre.

A partir de ce moment, il n'aspira plus qu'à aller la retrouver. Le 11 juillet 1879, il reçut, comme il disait dans sa belle humeur, « un avertissement sans frais de saint Pierre, portier du paradis, l'invitant à préparer ses malles et paquets. » C'était une congestion cérébrale, assez légère en elle-même, mais très grave comme symptôme et comme menace. Quelques mois de vacances le remirent, mais la langue resta légèrement embarrassée. Une seconde attaque, en août 1880, n'eut pas de conséquences mortelles. Une troisième en avril 1881 l'obligea pendant quelques semaines à une inaction complète. Enfin, dans la nuit du 28 au 29 mai 1881, la crise suprême se déclara. Elle commença par une lymphangite, puis se continua par une congestion sérieuse qui peu à peu envahit tout son être. Il conserva sa connaissance ; mais dans les moments où on ne lui parlait pas, il se croyait au confessionnal et continuait, dans un pieux délire, l'œuvre bénie de toute sa vie, exhorter et absoudre. Enfin, il mourut saintement le jeudi 9 juin 1881.

Il avait ordonné qu'on lui fit des funérailles extrêmement simples, mais il n'était pas en son pouvoir d'empêcher la reconnaissance populaire. Pendant quatre jours, ce fut, dans la chambre où son corps était exposé, un défilé incessant d'ouvriers venant saluer un dernière fois la dépouille mortelle de leur protecteur. Même foule à ses funérailles à Sanit-Thomas d'Aquin. Son corps fut transporté en Bretagne et inhumé auprès de celui de sa mère, à Pluneret, non loin d'Auray.

Dans son épitaphe, qu'il voulut lui-même tracer, il termine en s'appelant humblement pécheur. *O Jesu, propitius esto mihi peccatori !* La voix publique, moins sévère, lui décerna immédiatement le titre de saint. On peut croire que Dieu a ratifié ce jugement du peuple et admis dans sa gloire celui qui imita si excellemment le divin Maître dans son amour passionné des souffrances et dans son zèle ardent pour le salut des âmes.

Q. — Je sais de source certaine qu'il y a parmi mes paroissiens quelques cultivateurs qui, chaque printemps, au mois de mai, prêtent ou vendent à crédit à leurs voisins de l'avoine, à condition que ces derniers leur rendent à l'automne un boisseau et demi pour un boisseau reçu. Ces cultivateurs à l'aise que je suis tenté de classer parmi les usuriers semblent n'avoir aucun remords de conscience puisqu'ils ne mentionnent pas ce fait au tribunal de la pénitence. Je les ai admis aux sacrements cette année sans les questionner à ce sujet, vu que je n'étais pas absolument certain. (Il n'y a pas encore deux ans que j'ai charge de cette paroisse ou mission). Puis-je continuer à les laisser dans leur bonne foi ? S'il y a usure et s'ils sont tenus à restituer, à qui doivent-ils restituer ? Il y a dix, quinze et vingt ans qu'ils se livrent à cette pratique. Je dois ajouter que, vu la rareté du grain au printemps et la nécessité pour chacun de faire tout son possible pour ne pas laisser sa terre en friche, le grain en question se vend ordinairement 2 fr. tandis qu'il ne vaut qu'un franc et demi l'automne. Tout de même c'est un intérêt de 12 1/2 par cent pour six mois, ou 25 par cent pour un an, que ces juifs exigent pour le prêt de leurs biens.

J'espère que l'*Ami du Clergé* voudra bien me tracer la ligne de conduite à suivre à l'égard de ces prêteurs.

R. — Le prêteur qui, pour une mesure de grain prêté exige qu'on lui rende une mesure et demie au bout de six mois, serait certainement injuste et usurier si la valeur du grain était la même à l'époque du rendement. Mais s'il est certain ou probable qu'au moment où l'emprunteur doit restituer le grain sera de moindre valeur, le prêteur peut exiger plus que la mesure donnée : autrement il subirait un dommage. Et c'est précisé-

ment ce *damnum emergens* qui est un titre à recevoir plus qu'il n'a été donné.

Or au printemps, au moment de la semaille, l'avoine, puisqu'il s'agit d'avoine, est généralement plus chère qu'elle n'est en automne, immédiatement après les récoltes. La proportion entre le prix du printemps et celui de l'automne est encore plus ou moins incertaine. C'est donc un contrat onéreux et un peu aléatoire qui intervient ici entre prêteur et emprunteur. Il y faut la justice, comme dans tout contrat. Si, tandis que le prix du printemps est 2 francs, celui de l'automne était 1 franc, le prêteur qui, pour une mesure, exige une mesure et demie, ne recevrait certainement pas au delà de ce qu'il a donné : si on suppose que le prix de l'automne est de 1 fr. 50, il recevrait plus qu'il n'a donné. Mais cela même nous paraît bien difficile à évaluer, parce qu'il y a, touchant le prix futur de l'avoine, un *alea* à courir, contre lequel le prêteur a le droit de se prémunir : « Si certe vel probabiliter res tempore restitutionis censeatur minus valitura, mutuator poterit majorem mensuram petere, ut se servet indemnem. » (Cl. Marc, t. I, n. 1106). De plus il se peut que le prix fort, auquel le prêteur peut vouloir se tenir au moment du prêt, soit supérieur à 2 francs : ce qui lui permettra encore d'exiger une quantité plus grande.

En fait, il faut voir si le contrat est injuste, c'est-à-dire si les riches prêteurs abusent de la nécessité des pauvres gens pour exiger une valeur certainement supérieure à la valeur donnée, estimée au moment du prêt et en tenant compte de toutes les raisons qui pourraient la grossir. Si la disproportion est évidente, il y a injustice. Si, au contraire, cette disproportion n'apparaît pas, si l'opinion publique ne condamne pas ces opérations comme injustes, si les prêteurs n'ont pas conscience de mal faire, si les emprunteurs ne se plaignent pas et se montrent plutôt reconnaissants comme d'un service rendu, il nous semble que tout cela tendrait à prouver qu'il n'y a pas d'injustice commise, au moins formellement. Ce qui n'empêcherait pas de recommander aux prêteurs d'agir avec charité envers les pauvres, et de chercher à leur rendre service sans en retirer aucun bénéfice.

Q. — Il est défendu en carême de manger au même repas de la viande et du poisson. On le sait.

L'usage de faire la soupe ou potage avec du poisson se répand vite.

S'il est défendu de manger ce poisson, pour le potage pas de loi ni décret qui empêchent.

Est-il permis de manger ce potage avec la viande ? Si défense, motivez-la.

R. — La question qui nous est posée, est en effet *très neuve*. L'usage de faire de la soupe ou potage avec du poisson, usage qui, dit-on, tend à se répandre, pourra-t-il être admis en carême, les jours de jeûne où par indult il est permis de faire gras ? La loi qui en ces jours défend d'user dans le même repas de viande et de poisson, se résume en ces termes : « Vetita promiscuitate carnium. » Il est évident qu'elle défend de manger la chair du poisson avec celle des animaux terrestres ; mais défend-elle aussi de manger le potage fait avec le poisson ou jus de poisson ? L'analogie conduirait à l'affirmative. Si le potage cuit à la viande ou fait avec le jus de viande est réputé gras et défendu les jours maigres, le potage fait avec le jus de poisson devrait être aussi défendu dans les jours et les repas ou le poisson est prohibé. Mais nous nous abstiendrons absolument de tirer cette conclusion. Nous pensons qu'il vaut mieux en référer à l'autorité.

Q. — Peut-on dire d'une manière générale que tous ceux qui se suicident se trouvent dans un état d'aliénation mentale plus ou moins accentuée ?

Dans ce cas, je ne vois pas pourquoi la loi ecclésiastique refuserait l'enterrement religieux à des malheureux pour un acte dont ils ne sauraient être responsables.

R. — Parmi ceux qui se suicident, il en est sans doute qui sont atteints d'aliénation mentale et qui ne sont pas responsables de l'acte criminel qu'ils commettent ; mais, quoiqu'en puissent dire tous les médecins matérialistes ou déterministes, la liberté morale, qui suppose l'usage des facultés mentales, ne fait point défaut à d'autres, qui se rendent par là même coupables d'un horrible forfait, et perdent en même temps la possibilité de la pénitence.

Rien d'étonnant alors si l'Eglise refuse la sépulture ecclésiastique aux suicidés criminels qui en se donnant volontairement et librement la mort se sont voués pour ainsi dire à la mort éternelle et ont ainsi donné aux fidèles un scandale irréparable. L'Eglise ne refuse pas la sépulture à ceux qui sont jugés non responsables de leur acte.

Voir sur ce sujet un article complet et très bien fait dans le tome 13 de l'*Ami du Clergé* (1891), page 312.

Q. — 1° Un prêtre privé par son évêque, même pour des motifs justes et pleinement établis, de tout poste dans le diocèse, est-il par là même déchu du droit de réclamer une pension alimentaire ?

2° Si ce prêtre se croit victime de calomnies, peut-il exiger qu'on instruise judiciairement sa cause afin de pouvoir prouver son innocence ?

R. — Ad I. En 1889, page 511, nous avons traité la question de la pension alimentaire due par l'évêque à tout prêtre privé de son bénéfice. Inutile de répéter ici ce que nous en avons dit. Nous citerons la solution donnée à la même question par le *Journal du droit canon*, dans son numéro d'août 1894. Il arrive absolument aux mêmes conclusions que nous.

« Quelques auteurs français de théologie, et notamment Bouvier, n'ont pas craint d'affirmer que celui qui se rend indigne de son bénéfice est, par là même, indigne de toute compassion et qu'il n'a aucun droit à recevoir une pension alimentaire. C'est là, croyons-nous, une doctrine inad-

missible en théorie et en pratique. Les saints canons assimilent, en effet, le déni de pension alimentaire à la peine de mort. Un curé, un prêtre quelconque ne doit pas être privé des aliments, quand bien même il serait déposé pour les plus grands crimes. Il n'a assurément aucun droit à conserver une pension sur le bénéfice dont il a été privé; car le coupable doit subir la peine de son crime et les conséquence qui en résultent. Mais son droit à une pension alimentaire n'en subsiste pas moins. L'Eglise n'abandonne jamais à la mendicité les membres du clergé.

« La privation du bénéfice, dit Stremler, laisse toujours aux clercs le droit aux aliments. Le juge ecclésiastique doit, en conséquence, pourvoir à la subsistance du condamné, et s'il se refuse à ce devoir de justice, il peut y être contraint par son supérieur; il doit assigner au clerc dépossédé de son bénéfice et qui n'a pas d'ailleurs de quoi vivre une pension alimentaire, sans le laisser vagabonder privé de tout moyen d'existence, parce que, disent les canons, *paupertas cogit ad turpia*. C'est de plus la doctrine et la jurisprudence des Congrégations. En 1714, un curé privé de son bénéfice par l'Ordinaire avait eu recours à la sacrée Congrégation du Concile. Les cardinaux confirmèrent la sentence épiscopale en ce qui concerne la déposition. Mais, ajoute la décision, les Eminents cardinaux ont été unanimement d'avis que Votre Seigneurie doit absolument procurer des moyens d'existence à ce prêtre qui est dans la misère, en sorte qu'il puisse vivre convenablement selon sa qualité sacerdotale et qu'il ne soit pas obligé de mendier. Sinon, la sacrée Congrégation prendra le parti d'assigner une pension sur la paroisse; car s'il a été juste de l'en priver pour ses manquements, il est juste aussi qu'il ait de quoi vivre.

« L'ecclésiastique condamné à la réclusion dans une maison de pénitence doit recevoir une pension alimentaire (Décision du 17 avril 1718).

« Un curé condamné pour homicide à la suspense perpétuelle et à l'exil du diocèse doit recevoir néanmoins une pension alimentaire (Décision du 20 décembre 1776).

« Nous pourrions multiplier les décisions; celles que nous venons d'énumérer sont plus que suffisantes pour établir le droit à la pension alimentaire, droit dont on ne tient trop souvent, hélas! aucun compte parmi nous. »

Tout ce qui précède est emprunté mot pour mot au *Journal du droit canon* (1894, p. 637).

Reiffenstuel est aussi précis : « Si quis ex propria culpa in perpetuum officio privetur, merito etiam propter annexionem beneficium amittere debet; ita tamen ut depositus saltem alimenta ab Ecclesia recipiat, ne in opprobrium Ordinis mendicare cogatur. » — *Jus canonic. univ.* lib. V. tit. XXXIX, n. 170.

Citons enfin M. Bassibey, qui s'exprime ainsi dans un ouvrage récent sur les « Sentences *ex informata conscientia*. » — « L'Eglise, pour ne pas réduire les prêtres à la mendicité, leur permet, même au cas de suspense *a beneficio*, de retenir une partie des fruits du bénéfice. »

La législation française a prévu le cas et l'a résolu dans le même sens que le droit canon. « Dans le cas, lit-on à l'article 27 du décret du 6 novembre 1813, où il y aurait lieu à remplacer provisoirement un curé ou desservant qui se trouverait éloigné du service ou par suspension, ou par peine canonique, ou par maladie, ou par voie de police, il sera pourvu à l'indemnité du remplaçant provisoire conformément au décret du 17 novembre 1811.

« Cette disposition s'appliquera aux cures ou succursales dont le traitement est en tout ou en partie payé par le trésor impérial. »

Le décret du 17 novembre 1811, dont il vient d'être parlé, renferme les prescriptions suivantes sur le point que nous étudions :

« Art. 1er. — Dans le cas où un titulaire se trouverait éloigné temporairement de sa paroisse, un ecclésiastique sera nommé par l'évêque pour le remplacer provisoirement; et cet ecclésiastique recevra, outre le casuel auquel le curé ou desservant aurait droit, une indemnité.

« Art. 2. — Si le titulaire est éloigné *pour mauvaise conduite*, l'indemnité du remplaçant provisoire sera prise sur le revenu du titulaire, soit en argent, soit en biens fonds.

« Art. 7. — L'indemnité du remplaçant sera... des deux tiers du revenu au dessus de 700 francs. »

La loi civile ne vise, il est vrai, que le cas d'une suspense temporaire, alors que le coupable conserverait son bénéfice, tandis que la loi canonique suppose la privation du bénéfice. Néanmoins rien n'empêche l'évêque qui sera obligé de frapper un prêtre, de lui ménager cette pension de trois cents francs sur la cure. Il lui suffira de laisser au curé frappé de suspense son titre de curé et de nommer un administrateur de la paroisse pour faire les fonctions curiales.

Enfin les passages cités prouvent que la loi française admet qu'un ecclésiastique frappé de suspense pour sa mauvaise conduite émarge au budget et ne soit pas réduit d'une manière absolue à la mendicité.

Ad II. Un prêtre ne peut être privé de *tout bénéfice* que par une sentence. On lit à ce sujet dans le *Folium* de la cause *in Cracoviensi*, 10 février 1770 : « Tria requiruntur omnino, videlicet *gravis causa, causa plenissime probata*, ac tandem quod privationis *pœna infligatur juxta formam a legibus ecclesiasticis præfinitam*. Si in infligenda pœna neglecta fuerit forma a sacris canonibus præscripta... sententia insanabili nullitatis et injustitiæ vitio laborat. »

Or, quelle est la forme prescrite par l'Eglise pour priver un bénéficier? C'est d'abord un jugement contradictoire devant l'officialité, dans lequel toute liberté sera laissée à l'accusé pour se défendre et pour confondre ses accusateurs, s'ils font de fausses dépositions. Voilà la forme ordi-

naire. Est-ce la seule? En d'autres termes, ne peut-on avoir recours à la sentence *ex informata conscientia* pour priver un prêtre de tout bénéfice dans le diocèse? Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point.

Les uns affirment que l'évêque peut priver un prêtre de tout bénéfice dans son diocèse par une sentence *ex informata conscientia*, moyennant certaines conditions : *a*) Que le prêtre soit coupable des fautes graves énumérées dans le droit comme entraînant la privation; *b*) que ces fautes, ou du moins quelques-unes d'entre elles soient *ignorées du public; c*) que leur existence soit pleinement démontrée pour la conscience de l'évêque, encore qu'on ne puisse les prouver judiciairement.

Dans ce cas, l'évêque pourrait prononcer la sentence sans monition préalable, sans discussion des faits, qu'on peut laisser ignorer à l'accusé, sans défense de l'accusé. Toutefois celui-ci est libre de porter l'affaire à Rome par voie de recours; l'évêque sera alors obligé de faire connaître au Saint-Siège les motifs qui l'ont déterminé à prononcer une privation par sentence *ex informata conscientia*.

D'autres auteurs soutiennent qu'il n'est pas permis à un évêque de priver un prêtre de tout bénéfice par une sentence *ex informata conscientia*, et ils exigent dans tous les cas un procès canonique.

Les auteurs qui soutiennent la première opinion et qui permettent en théorie à l'évêque de priver de tout bénéfice par la sentence *ex informata conscientia, conseillent* aux évêques de ne pas la suivre en pratique. Ils s'appuient sur les motifs suivants : D'abord leur opinion n'est pas absolument certaine, puisqu'il y a des auteurs très estimés qui soutiennent l'opinion contraire, et l'accusé peut se baser sur cette divergence d'opinions pour faire casser la sentence. En outre, le Saint-Siège incline plus volontiers vers l'observation des formes judiciaires. Enfin, disent-ils, il est presque toujours possible d'obtenir la preuve judiciaire, même dans les crimes occultes, tout en sauvegardant le secret; et cette preuve judiciaire fournit en même temps une démonstration péremptoire de l'impartialité de l'administration diocésaine.

Conclusion : Un prêtre privé de *tout* bénéfice examinera attentivement la lettre épiscopale qui lui a signifié sa révocation. Si l'évêque déclare qu'il agit en vertu des pouvoirs que lui confère le Concile de Trente, sess. xiv, ch. 1, ou bien *ex informata conscientia*, ou bien pour des motifs à lui connus, il y a une sentence *ex informata conscientia*, qui ne peut être attaquée que par un recours à Rome. Dans le cas où la peine s'appuierait sur des *délits publics*, l'accusé peut exiger qu'on lui fasse son procès en forme devant l'Officialité diocésaine.

Q. — Certainement la vieille notation grégorienne ne peut pas être remplacée par la notation musicale. Vous dites d'une manière gracieuse que la chose est très probable; je la crois hors de doute.

Ceci soit dit pour me permettre d'adresser au savant *Ami* une question pleine d'intérêt et d'actualité.

La notation grégorienne, exécutée correctement, a son rythme très intelligible et très beau. Mais est-ce que le prédicateur débite un sermon comme le lecteur le lit imprimé? A l'intelligence de la phrase, ne faut-il pas ajouter dans l'exécution une expression qui réponde au sentiment exprimé par l'antienne?

Je ne parle pas de cette expression nerveuse, fébrile, artificielle, ordinairement exagérée, qui s'emploie dans l'exécution de la musique moderne. Le caractère du chant grégorien est le *parler* pieux, traditionnel, simple et savant de l'âme chrétienne.

Mais à part cette afféterie de la musique moderne, je crois que le plain-chant doit admettre une *expression* modérée en harmonie avec le texte d'une part et avec l'intelligence de l'exécutant d'autre part. Cette *expression* n'est-elle pas nécessaire pour que le rythme grégorien s'élève à son véritable niveau?

Qu'en pense le savant *Ami?*

R. — Ce que vous en pensez vous-même. Dans toutes les œuvres d'art, il y a un double élément intellectuel. Le premier, le plus nécessaire, est celui qui se règle sur les données exactes, mathématiques de la science. Le second est laissé aux libres inspirations de l'artiste. Le premier est nécessaire à l'œuvre pour qu'elle soit vraie, le second pour qu'elle soit belle. Le premier représente la raison, le second exprime le sentiment. Dans une peinture, il faut une perspective mathématiquement exacte : autrement la peinture est gauche et fausse. Il y faut ensuite la vie, le mouvement et le coloris, par où elle est belle et artistique. Dans la musique, il faut avant tout la justesse du ton et la précision du rythme, deux qualités qui demandent, pour être parfaites, une exactitude mathématique : sans cette exactitude, le plus beau chant est une œuvre informe et disgracieuse. Il faut en outre l'expression sans laquelle la mélodie serait froide et sans grâce.

Il résulte de là que, pour une parfaite exécution du chant, deux séries d'études sont nécessaires. La première comprend tous les éléments exacts susceptibles d'être déterminés scientifiquement. La deuxième réunit toutes les données à l'aide desquelles un chantre déjà formé à l'exécution régulière des mélodies en arrivera à les rendre avec ce cachet artistique qui en double la grâce ou l'éclat.

Les études dont le but est d'arriver à une exécution régulière offrent déjà leurs difficultés. Toutefois, on peut s'appuyer sur des principes et en tirer des conséquences; on peut en coordonner les éléments de manière à en former un vrai corps de doctrine. Et ainsi l'enseignement du chant prend le caractère d'un enseignement didactique.

Mais les études par lesquelles il faut arriver à la perfection artistique de l'exécution sont beaucoup plus difficiles. Il faut d'abord appliquer irréprochablement les lois constatées dans la première série d'études et y joindre des nuances d'interprétation plus faciles à sentir et à juger qu'à formu-

ler d'une manière précise. Cette seconde éducation exige surtout des exercices pour la formation de la voix, pour l'assouplissement des organes, pour la manière de faire coïncider avec le sens des paroles et le dessin de la mélodie les effets d'expression qui les font ressortir.

Dans nos *Notes* sur le plain-chant, nous fournirons une grande quantité de données qui pourront servir aux études de la première espèce ; nous en ajouterons qui pourront guider pour celles de la seconde espèce ; mais ces dernières seront nécessairement insuffisantes.

Q. — 1° Une religieuse est ramollie, bien ramollie. Sans doute, elle n'a pas perdu totalement la raison ; mais elle est bien loin d'en avoir encore la plénitude. Elle se souvient encore des personnes et des choses ; elle va se confesser, communier, demande même des messes, absolument comme par le passé ; mais à confesse, tout ce qu'elle peut dire, c'est : « Mon père, je m'accuse des fautes de ma vie passée. » Des fautes proprement dites, elle n'en commet plus, ou du moins ne s'en souvient plus au moment de la confession. Or, il s'agit de savoir si cette religieuse peut, de droit naturel, donner validement, soit spontanément, soit lorsqu'on l'y provoque. Les uns disent *non*, parce que pour disposer de ses biens à titre gratuit, il faut la plénitude de la raison. Les autres disent *oui*, parce que pour disposer validement de ses biens à titre gratuit, un certain degré de raison suffit, la plénitude n'est nullement nécessaire. (Cas un peu difficile, discussion très vive ; nous ne saurions mieux faire que d'en référer au savant *Ami ;* voudrait-il nous donner son avis, et trancher la difficulté ?)

2° Si la communauté amenait cette religieuse à lui faire, de son pécule, des dons qu'elle n'eut pas fait ayant sa pleine raison, serait-elle tenue à restitution ?

R. — Ad I. Si cette personne conserve assez d'intelligence pour savoir ce qu'est une donation, ce qu'elle donne, à qui elle donne, pourquoi elle donne ; si, d'autre part, elle agit librement, sans subir aucune pression, il nous semble qu'elle peut donner validement. Pour cela, en effet, il suffit qu'elle donne avec un volontaire pur, lequel existera, si elle a une connaissante suffisante de la nature de l'acte qu'elle fait, et si cet acte procède librement de sa volonté. En fait, qu'en sera-t-il ? Nous ne saurions le dire ; c'est à ceux qui voient et entendent cette personne à juger si les conditions requises pour un acte volontaire et libre existent encore chez elle, au moins par intervalle.

Ad II. *Provisum in primo.*

Q. — A la page 540, 2e col. (1894), l'*Ami du Clergé* dit : « Peccat graviter mulier quæ utitur post actum conjugalem lotionibus eo fine ut generationem impediat, quidquid sit de vi et efficia lotionum. Eas adhibere cum tali fine immediate post actum conjugalem a mortali excusari nequit. »

Je trouve cette réponse très juste ; mais voici ce que dit Marc dans sa théologie, 2e édit, 2e vol., p. 573, n° 2114 :

« Inventus est nefandus modus conceptum destruendi statim post copulam, ope nimirum cujusdam injectionis in uterum. Hæc injectio, ut patet, homicidii reatum habet, sicut procuratio abortûs. »

Je vous demande si Marc n'est pas un peu exagéré et si son assimilation n'est pas inexacte. Qu'il y ait dans l'action susdite « peccatum mortale, concedo, sed *reatus homicidii sicut* procuratio abortûs, non admitto. »

Quid vobis videtur ?

Et si Marc a raison, les coupables encourent-elles la peine réservée aux homicides volontaires ? etc., etc... Je veux dire réservée *procurantibus abortum.*

R. — Non immerito citatus auctor dicit actionem de quâ agitur *habere reatum homicidii, sicut procuratio abortus.*

Equidem talis actio non infert stricte dictum homicidium, sed ad illud reducitur, quatenus proxime vitam hominis impedit et est contra generationis naturam : unde de hoc Tertullianus : « Homicidii festinatio est, prohibere nasci. » Et hæc est ratio cur in jure canonico homicidis æquiparantur qui conceptionem fœtus naturalem impediunt veneno sterilitatis aliove indebito modo. Hæc sunt verba juris : « Si aliquis, causâ explendæ libidinis, vel odii meditatione, homini aut mulieri aliquid fecerit, vel potandum dederit, ut non possit generare, aut concipere, vel nasci proles, *ut homicida teneatur.* » (Cap. 5, d. homicidio). Destruere semen in utero jam receptum, et ex utero ejicere fœtum jam conceptum, æquiparantur, quoad reatum homicidii, quia tendunt ad illud aut illud implicant.

Si agitur vero de pœnâ excommunicationis papalis Episcopo reservatâ, quam incurrunt *procurantes abortum, effectu secuto,* non incurritur ab iis qui ita male agunt, expellendo vel destruendo semen ante conceptionem. Non enim incurritur talis pœna, nisi abortus sit verus ac certus et proinde conceptio seu existentia fœtus fuerit certa, sublatâ tamen distinctione antiquâ inter fœtum animatum et inanimatum : unde, quocumque tempore *post conceptionem* verus ac certus abortus procuretur, contrahitur censura ; sed non ante *conceptionem.*

Q. — La contrition parfaite avec le *votum* du sacrement de Pénitence obtient la rémission du péché mortel.

Quand faudra-t-il accomplir ce *votum* et se confesser ? Est-ce dès qu'on le pourra facilement, ou bien suffira-t-il d'attendre que le précepte de la confession annuelle *urge,* v. g., à Pâques ?

R. — Il est certain que la contrition parfaite, avec le vœu même implicite du sacrement de Pénitence, remet le péché mortel avant la réception du sacrement. Le péché mortel ainsi remis, l'obligation de se confesser, *per se loquendo,* demeure la même, c'est-à-dire que le pécheur contrit sera tenu de se confesser quand le précepte de la confession annuelle s'imposera.

Nous avons dit *per se loquendo :* 1° parce que le pécheur n'aura pas d'ordinaire la certitude d'avoir fait un acte de contrition parfaite, et par conséquent ne jouira pas de la paix et de la tranquillité d'âme que donne une bonne confession ; 2° parce que s'il s'agit de recevoir la sainte communion, la contrition parfaite n'est pas suffisante ; de précepte divin, la confession est requise.

Q. — Une personne catholique désire se marier avec un protestant qui ne cesse de déblatérer contre le catholicisme qu'il déchire à belles dents. Les parents ont des raisons fondées de croire que les enfants seront élevés dans la religion protestante et qu'il y a même du danger pour la foi de la future. Peut-on absoudre cette personne qui malgré tout veut épouser cet hérétique prononcé ?

R. — Cette personne catholique, qui veut épouser un protestant, et expose à un péril évident sa religion, sa foi et l'éducation de ses enfants, se rend coupable, *per se loquendo,* d'une faute grave. Il faut la détourner de ce mariage par tous les moyens. Cependant si elle persiste malgré tout, on ne lui refusera pas l'absolution, à cause d'une bonne foi relative qui peut l'excuser, sinon *a toto,* au moins *a tanto,* et aussi à cause du sacrement de mariage qu'elle veut recevoir. Il va sans dire qu'elle doit prendre tous les engagements nécessaires et que sa disposition présente doit être jugée suffisante.

Q. — 1° Que penser de ceux qui cachent les défauts ou vices rédhibitoires de leurs bestiaux ? Une certaine bonne foi les excuse-t-elle ?

2° Que penser de ceux qui donnent un certain breuvage à un animal languissant pour lui donner un air vigoureux et le vendre aussitôt ? S'ils n'ont pas cru pécher au moins gravement dans tout cela, que leur dire ?

R. — Ad I. C'est une injustice, dans les ventes d'animaux, de ne pas déclarer les vices occultes appelés rédhibitoires. Ces vices diminuent notablement la valeur de la chose vendue, sans que l'acheteur puisse apprécier cette diminution, ce qui fait que la vente n'est pas juste. De plus, ils rendent la chose dangereuse, nuisible à l'acheteur, et souvent inutile ou beaucoup moins utile à la fin qu'il se proposait d'atteindre par le contrat. D'où il a été trompé sur un point substantiel, sur la cause finale du contrat, et son consentement n'a pas été libre, ni par conséquent véritable. Le contrat est nul ou au moins sujet à rescission. Le vendeur, cause coupable du dommage causé à l'acheteur, est tenu de réparer ce dommage, et ordinairement de reprendre sa chose et de rendre le prix reçu.

Le droit naturel est confirmé ici par le droit civil qui statue que « le vendeur est tenu de la garantie à raison des défauts cachés de la chose vendue qui la rendent impropre à l'usage auquel on la destine, ou qui diminuent tellement cet usage, que l'acheteur ne l'aurait pas requise, ou n'en aurait donné qu'un moindre prix, s'il les avait connus (art. 1641, c. civ.). » Ces vices rédhibitoires sont expressément déterminés pour les différentes espèces d'animaux par la loi du 2 août 1884.

On demande si *une certaine bonne foi* peut excuser les vendeurs qui se rendent coupables de cette injustice. Sans doute, une bonne foi véritable et complète peut excuser de l'injustice formelle et ne laisser que l'injustice matérielle, non imputable à péché. Mais *une certaine bonne foi,* celle que l'on suppose à ces vendeurs peu scrupuleux, est-elle cette bonne foi véritable et complète, qui n'admet aucun doute, aucune connaissance même confuse de l'injustice commise ? Nous croyons qu'il est bien difficile de le soutenir et par conséquent de trouver là une excuse. La raison naturelle dit assez haut et à tous, par la voix de la conscience, qu'il n'est pas permis, dans un contrat, de violer les lois de la justice.

Ad II. Ceux qui recourent à ces artifices pour faire valoir leur marchandise, qui donnent, par exemple, à un cheval languissant un breuvage capable de lui rendre momentanément de l'agilité et de la vigueur, afin de tromper l'acheteur, pèchent aussi contre la justice. Ils pèchent même plus gravement, *per se loquendo,* que les précédents. En effet, tandis que les premiers pèchent par le silence, c'est-à-dire une omission ou une action négative, eux blessent la justice par une action positive, une fraude réelle qui par elle-même est injuste. Malgré cela, il sera peut-être plus facile d'excuser ces derniers, par la raison que ces fraudes étant assez communes les acheteurs se défient et ne se laissent pas tromper.

Dans l'estimation qu'ils font de l'animal qu'ils achètent, ils tiennent compte de la possibilité et même de la probabilité de telles fraudes, et ils diminuent d'autant les offres qu'ils font aux vendeurs.

Q. — Dans l'opération qui rend Notre-Seigneur présent dans l'Eucharistie, on peut reconnaître une action qui est, au moins virtuellement, double : l'une qui fait disparaître le pain et le vin, l'autre qui fait apparaître Jésus-Christ. Pour expliquer la première, Scot ou les Scotistes prétendent qu'elle est une vraie annihilation (puisqu'il ne reste absolument rien de la substance du pain et du vin), les thomistes disent qu'elle consiste dans une conversion et ne peut être appelée annihilation puisque la substance du pain et du vin ne retourne pas au néant mais devient substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Quant à la seconde, les Scotistes prétendent que Jésus-Christ n'est aucunement *produit,* mais *amené* sous les espèces pour y occuper un nouvel *ubi,* les Thomistes admettent une vraie production du corps et du sang de Jésus-Christ (non pas *simpliciter* puisque Jésus-Christ existe déjà, mais parce que les paroles sacramentelles le font exister d'une manière différente qu'au ciel).

Or il me semble que, dans l'un et l'autre cas, la divergence des opinions n'est peut-être pas aussi fondée qu'elle le paraît. Car

1° Dans le premier cas, la conversion adoptée par les Thomistes, bien que plus conforme à la lettre du concile de Trente, ne me semble pas facile à expliquer sans une annihilation préalable. On pourra dire : « Mais s'il y a annihilation, il n'est plus possible qu'il y ait conversion. » Soit, mais je réponds : Comment une chose peut-elle devenir autre qu'elle n'est sans cesser d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire sans être annihilée ? — « Mais le concile parle de conversion... » Il parle de transubstantiation et ne dit pas et ne veut pas dire comment elle se fait.

2° Dans le second cas, l'opinion thomiste me semble côtoyer de plus près encore l'opinion adverse, car peut-on dire que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement produits par les paroles sacramentelles quand, de fait, ces paroles ne font que rendre Jésus-

Christ présent là où il n'était pas? Ce qui est produit, c'est un nouvel *ubi* de Jésus-Christ, mais aucunement Jésus-Christ.

Le savant *Ami* voudrait-il me dire par où peuvent pécher ces deux réflexions que je lui soumets?

R. — *a*) En reconnaissant dans la transubstantiation une opération virtuellement double, il faut avoir grand soin de ne pas séparer les deux parties intégrantes de cette opération totale. La substance du pain et du vin disparaît, mais sa disparition est essentiellement liée à la présence réelle de Notre-Seigneur sous les espèces qui en restent. De même Notre-Seigneur est rendu présent, non pas simplement comme il deviendrait présent dans un lieu où il n'était pas auparavant, mais comme prenant sous les espèces qui persévèrent la place de la substance qui disparaît.

Toute explication des effets produits qui laisserait de côté le lien qui unit avec l'autre chaque opération virtuellement distincte, serait à rejeter sans autre examen.

b) Ce qui doit servir de base à toute explication du dogme catholique, ce sont les définitions et les formules communément admises.

Dans ses définitions et son enseignement, l'Eglise désigne le merveilleux changement du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur par les mots de *conversio*, *conversion*, et de *transubstantiation*. Avant tout, il est nécessaire de reconnaître exactement le sens de ces expressions.

La *conversion* est un *changement*. En tout changement il y a 1° quelque chose qui cesse d'être, 2° quelque chose qui commence à être, 3° un lien entre la cessation de la première chose et le commencement de la seconde, 4° enfin quelque chose qui reste le même : autrement il n'y aurait pas unité entre la chose qui était d'abord et celle qui est ensuite, et ainsi on devrait dire, non pas que la chose aurait changé, mais qu'elle aurait été détruite pour faire place à une seconde. Dans le changement d'eau en vin, l'eau cesse d'être, le vin commence à être; l'eau cesse pour faire place au vin et il reste au moins la quantité : il peut rester aussi de la substance de l'eau, puisque le vin en contient.

Mais il y a plusieurs espèces de changement : chacun des termes du changement peut être positif ou négatif. La conversion est un changement partant d'un *terme positif* et aboutissant à un autre *terme positif*. Dans le changement de l'eau en vin, le terme d'où part le changement est l'être positif de l'eau; le terme auquel aboutit le changement est l'être également positif du vin. Par là la conversion se distingue des autres changements dont l'un des termes est négatif : ainsi la corruption d'une substance existante, par exemple d'un organisme, a pour point de départ un terme positif, l'organisme existant, et pour point d'arrivée un terme négatif, la désorganisation ; par contre, la production d'un organisme nouveau a pour point de départ un terme négatif, le défaut d'organisation vivante, et pour point d'arrivée un terme positif, l'organisme vivant.

Il y a aussi plusieurs espèces de conversion selon que les deux termes appartiennent à l'une ou à l'autre des catégories de l'être. Si le changement a lieu de forme à forme, c'est une transformation; de figure à figure, c'est une transfiguration; de substance à substance, c'est une transsubstantiation; et ainsi des autres changements possibles.

Toute explication qui contredirait ces notions qui ne sont que l'analyse exacte des idées de transsubstantiation et de conversion par lesquelles l'Eglise a formulé le dogme de la sainte Eucharistie, devrait être rejetée comme erronée et contraire à la foi.

c) Les diverses opinions catholiques admettent les expressions à l'aide desquelles l'Eglise exprime sa foi. Elles s'accordent même sur le sens fondamental des expressions. Si elles diffèrent, c'est que les unes exigent plus, les autres moins pour vérifier le sens des expressions, et qu'elles ont, d'ailleurs, des opinions différentes sur les questions philosophiques impliquées dans la question théologique.

Il y a ainsi opposition quant à la manière de dire, soit par suite d'une divergence grammaticale, soit par suite d'une divergence philosophique. Mais, quant au fond, il y a nécessairement accord, puisque l'une et l'autre opinion admettent, il le faut bien pour qu'elles restent catholiques, les définitions et l'enseignement de l'Eglise. Aussi peut-on, le plus souvent, ramener à l'unité les opinions diverses en établissant le vrai sens grammatical ou la vraie signification philosophique des expressions consacrées comme formule du dogme.

Dans la question particulière, ce qui fait la divergence, c'est la manière différente d'entendre les expressions d'annihilation et de production.

d) L'*annihilation* peut se prendre dans un sens général pour désigner toute espèce de cessation d'être ou de manière d'être, tout passage de l'être soit substantiel, soit accidentel, au non être correspondant : dans le passage du blanc au rouge d'une étoffe que l'on teint, il y a, dans ce sens, annihilation du rouge. Mais c'est là une acception impropre et philosophiquement fausse du mot « annihilation. »

Le sens strict et propre du mot « annihilation » est la cessation pure et simple d'un être substantiel, c'est le retour d'une substance au néant d'où elle a été tirée. Tous sont d'accord à ce sujet.

Mais 1° dans la substance concrète, il y a la substance elle-même et les accidents sans lesquels elle ne saurait être : faut-il, pour l'annihilation, que la cessation pure et simple de l'être porte, et sur la substance, et sur ses accidents? 2° La cessation pure et simple de la substance doit-elle être telle qu'aucun être ne vienne prendre sa place? Faut-il que le terme de l'annihilation soit le néant pur et simple ou seulement le néant de la substance précédemment existante? Selon qu'on don-

nera une solution affirmative ou négative à ces deux questions, on pourra affirmer que, dans la transsubstantiation, la cessation de la substance est ou n'est pas une annihilation.

e) Il en est de même de la *production*. Cette expression peut se prendre dans un sens général pour désigner tout commencement d'être, que l'être nouveau soit substantiel ou accidentel, que ce soit une manière d'être intrinsèque ou un pur rapport extrinsèque : la nomination d'un lieutenant au grade de capitaine produit le capitaine ; mais celui-ci existait déjà auparavant : il n'a fait que recevoir une dénomination nouvelle avec les pouvoirs correspondants, qui sont extrinsèques à sa personne.

Au sens strict et propre du mot, la production s'entend du commencement d'un être concret qui n'existait pas auparavant.

Après tous ces préliminaires, il nous sera facile de répondre aux deux questions posées.

I. La cessation de la substance du pain et du vin par la transsubstantiation peut-elle s'appeler une annihilation? — Au sens large du mot, il n'y a pas de doute qu'elle ne le puisse. Au sens strict, oui encore s'il suffit que la substance cesse quand même les accidents persévèreraient et qu'une autre substance lui serait substituée. Non, si l'annihilation doit porter sur l'être tout entier, substance et accidents, et si le terme doit en être le pur néant : car, de la substance du pain et du vin, il reste les accidents, les mêmes physiquement qui adhéraient à la substance avant la consécration, et la cessation de la substance aboutit à la présence réelle de Notre-Seigneur sous les espèces conservées.

Nous pensons, avec saint Thomas (3 p., q. 75, a. 3), que la cessation de la substance sous les espèces consacrées n'est pas une annihilation : par cette raison philosophique que l'annihilation doit aboutir au néant pur et simple, et que la cessation de la substance n'y aboutit pas. Car 1° de la substance détruite comme substance il reste les accidents ; et 2° la substance n'est détruite que pour faire place à la présence réelle de Notre-Seigneur.

Notre honorable et scientifique correspondant fait, en faveur de l'annihilation, ce raisonnement : « Comment une chose peut-elle devenir autre qu'elle n'est sans cesser d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire sans être annihilée? » Cette phrase renferme un gros illogisme. Pour le faire ressortir, nous allons y ajouter tout ce qui est nécessaire pour mettre au clair ce qu'elle renferme implicitement : « Comment une chose peut-elle devenir, *sous un rapport*, autre qu'elle n'est, sans cesser d'être ce qu'elle est, *sous le même rapport*, c'est-à-dire sans être annihilée, *sans cesser d'être sous tous rapports ?* » L'illogisme est ainsi flagrant.

A la raison philosophique s'ajoute la raison théologique tirée des termes mêmes dont se sert le concile de Trente pour définir le dogme de la transsubstantiation, savoir : le terme de conversion qui suppose que la chose convertie n'est pas détruite tout entière puisqu'il doit rester d'elle quelque chose, et qu'elle ne tombe pas dans le néant puisqu'elle est convertie ou changée en autre chose ; ensuite le terme de transsubstantiation qui suppose le passage de la substance primitive, non pas au néant, mais à une autre substance.

Toutefois, y a-t-il au fond grande divergence entre les deux opinions? Non. Elles peuvent même s'accorder très facilement, en reconnaissant l'une et l'autre ce qui crève les yeux, savoir que l'une donne au mot *annihilation* une signification plus large, l'autre une plus stricte. Et chacune a raison. Il y a seulement à voir s'il n'est pas plus exact et plus philosophique de réserver le terme d'*annihilation* pour la complète destruction d'un être qui tombe dans le néant par opposition à la *création* proprement dite qui est l'extraction du néant pur et simple : ce que, pour notre part, nous pensons.

II. Est-ce par une *production* que Notre-Seigneur est rendu présent sous les saintes espèces?

Outre les deux manières d'entendre l'expression de « production » et de « produire, » il y a encore des raisons de douter et de différer d'opinion, prises de la nature de la présence réelle qui est le terme de la transsubstantiation.

On serait fort embarrassé pour classer la présence réelle sous l'un des dix prédicaments à l'exclusion des neuf autres. Il y a, dans la présence réelle, quelque chose de six d'entre eux, mais elle ne rentre pleinement dans aucun.

Notre-Seigneur est, sous les accidents, comme la *substance ;* mais il ne fait pas, avec ces accidents, un composé physique comme la substance unie à ses accidents.

Dans la présence réelle, il y a une certaine sorte d'*action* et de *passion* parce que Notre-Seigneur agit sur les saintes espèces par son efficience qui les soutient miraculeusement et que les saintes espèces agissent sur Notre-Seigneur pour tout ce qui tient au lieu et à la présence. Mais l'action de Notre-Seigneur sur les saintes espèces n'est autre que l'opération divine commune aux trois Personnes divines par laquelle est produit ce miracle : si elle produit la présence réelle, elle s'en distingue comme la cause se distingue de l'effet. Et l'action des saintes espèces sur le corps et le sang de Notre-Seigneur n'est qu'une conséquence de la présence réelle ; elle n'en est pas la nature.

Il y a plus d'une analogie entre la présence réelle et le *vêtement* ; mais le vêtement ne fait pas avec le corps qu'il revêt un seul et même tout ; on quitte un habit sans cesser d'être. Entre les saintes espèces et Notre-Seigneur, il y a une telle union que Notre-Seigneur ne peut quitter les saintes espèces tant qu'elles se conservent et que, si elles viennent à se corrompre, Notre-Seigneur cesse absolument d'être présent.

Entre les saintes espèces et Notre-Seigneur, il y a certainement une *relation*, mais non pas sous

la raison parfaite de relation, parce que les saintes espèces et Notre-Seigneur ont une telle union qu'ils ne font plus deux êtres complets, mais un seul être sacramentel.

La présence réelle participe davantage à la raison de *lieu* ou d'*ubi :* le seul nom de présence l'indique. Mais il serait fort inexact de penser que Notre-Seigneur est simplement présent dans les saintes espèces comme en un lieu. Entre le lieu et l'objet présent, il n'y a aucun lien, tandis que Notre-Seigneur s'est lié aux saintes espèces.

S'il est si difficile de dénommer exactement la présence qui est le terme de la transsubstantiation, on comprend qu'il soit difficile de dénommer exactement l'action dont elle est le terme.

S'il s'agissait du composé total des saintes espèces et de Notre-Seigneur sacramentellement présent, le terme de *production* serait très exact : car ce composé est produit au sens propre du mot. L'être sacramentel n'existait pas avant la consécration ; ses éléments, bien qu'existants, n'étaient pas encore réunis. Il existe après la consécration; il a été véritablement produit.

Mais la difficulté roule sur le nom à donner à l'action par laquelle Notre-Seigneur est rendu présent. Les avis sont très variés et l'on peut dire qu'il y a en chacun d'eux quelque chose de vrai, mais que la vérité complète ne se trouve en aucun d'eux exclusivement.

Comme la présence réelle ne produit aucun changement intrinsèque dans le corps de Notre-Seigneur et qu'elle ne fait que le lier aux espèces sous lesquelles elle le rend présent, on peut dire que ce n'est qu'une *action improprement dite,* une simple dénomination extrinsèque, dénomination parce qu'elle n'ajoute rien de réel au corps de Notre-Seigneur, extrinsèque parce que les espèces sous lesquelles Notre-Seigneur est présent et sa présence elle-même ne le touchent que par l'extérieur. Ainsi pensent Vasquez et Perrone.

Les autres théologiens admettent une *action proprement dite;* mais ils diffèrent sur sa nature et sur le nom qui lui convient. Scot et autres disent que cette action est *adductive* du corps de Notre-Seigneur. Cette manière de dire cadre bien avec l'idée que la présence réelle se rapporterait au lieu. Le corps de Notre-Seigneur existant ailleurs est rendu présent sous les saintes espèces : il semble tout naturel de dire qu'il y est amené. — D'autres disent que c'est une action *productive* de la *substance* du corps de Notre-Seigneur, en ce sens que, s'il n'existait pas, les paroles de la consécration auraient la force de le produire; d'autres qu'elle n'est productive que d'un *mode* nouveau sous lequel le corps de Notre-Seigneur commence à exister dans son être sacramentel. — Pour d'autres, l'action serait *constitutive* ou simplement *conservative* du corps de Notre-Seigneur sous les saintes espèces. Ces différentes manières de dire sont rapportées ou soutenues par Suarez et Delugo.

Il est bien constaté que les théologiens sont en désaccord; mais, dans toutes les opinions, il se trouve quelque chose de vrai. On le voit au simple exposé de chacune d'elles. Mais à toutes il manque quelque chose. Ainsi une simple dénomination extrinsèque indiquerait qu'il ne s'est rien produit pour le corps de Notre-Seigneur et que tout l'effet produit se bornerait aux espèces consacrées; mais le corps de Notre-Seigneur est rendu présent là où il n'était pas et lié aux saintes espèces desquelles il dépendra pour la permanence de sa présence et pour le mouvement local. — L'action exercée sur le corps de Notre-Seigneur n'est pas seulement adductive ; car il n'est pas transporté d'un lieu à un autre ni simplement localisé dans les saintes espèces, mais il est produit, directement et sans mouvement local, sous les saintes espèces auxquelles il est attaché par un lien indissoluble tant qu'elles persévèrent; l'action qui produit directement la présence sacramentelle n'est pas une production proprement dite, puisque le corps de Notre-Seigneur préexiste et qu'elle ne le fait pas simplement exister, mais une production improprement dite qui fait qu'il existe sous les saintes espèces. — Le mode nouveau sous lequel Notre-Seigneur commence à exister n'est pas un mode qui lui soit intrinsèque et qui mette quoi que ce soit dans sa nature et dans sa manière d'être intrinsèque. — L'action qui le constitue ou le conserve présent sous les saintes espèces ne se limite pas à une présence locale, mais elle crée un être surnaturel nouveau composé des saintes espèces et du corps vivant de Notre-Seigneur.

Ici donc, pour l'action exercée sur le corps de Notre-Seigneur, comme plus haut pour la nature de la présence réelle, toutes les expressions qui peuvent servir à en rendre un aspect sont incomplètes ou inexactes et doivent être complétées ou corrigées par d'autres.

C'est une nouvelle preuve qu'en théologie, quand il y a plusieurs opinions vraiment orthodoxes, au lieu de chercher la vérité dans l'une d'elles exclusivement, il y a souvent avantage à prendre dans chacune d'elles la part de vérité qu'elle contient. Comme le vrai ne saurait être opposé au vrai, il s'en formera un seul tout plus complet et plus satisfaisant que chacune des opinions qui en auront fourni les éléments.

Ce genre d'éclectisme aura toujours pour règle les définitions et l'enseignement de l'Eglise : il ne pourra s'égarer. En ce qui concerne la sainte Eucharistie, on devra toujours retrouver la conversion de la substance du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur et sa présence permanente sous les espèces consacrées. Tout ce qui resterait en deçà ou irait au delà devrait être rejeté ou amendé.

LITURGIE

Q. — Vous mettez en joie les « patronnés » du grand saint Martin. Voici donc qu'ils peuvent, le dimanche 11 novembre, ou le dimanche suivant, fête de la Dédicace, chez nous fête de 1re classe avec octave, chanter la messe solennelle de leur patron, à condition de faire les mémoires venant à ce jour.

Trouvez donc moyen, je vous prie, de traiter saint André, apôtre, patron de ma paroisse et titulaire de l'église paroissiale, aussi bien que saint Martin, patron de nos voisins.

La fête de saint André, venant le 30 novembre, la solennité est souvent empêchée le dimanche suivant, — cinq fois en ces dix dernières années — par l'incidence du 1er dimanche de l'Avent. Il faut la remettre au 2e dimanche... et encore à condition que la fête de l'Immaculée Conception, venant, elle aussi, un dimanche, 8 décembre, n'oblige pas à descendre jusqu'au 3e de l'Avent.

Vous ne sauriez imaginer comme ces ajournements de la fête patronale sont incompris dans nos campagnes, malgré tous raisonnements et explications. Les meilleurs chrétiens le regrettent.

Et une municipalité est venue qui a déclaré, presque dévotement, prendre de là motif pour changer la date de la fête du pays, fête civile. On l'a mise au 3e dimanche de septembre, date coïncidant mieux avec l'anniversaire de la proclamation de la République, le 20 septembre 1792. Il est vrai aussi qu'au 3e dimanche de septembre vient annuellement la fête de Notre-Dame-des-sept-Douleurs. Pour une fois qu'on chante à la messe les lamentations du *Stabat*, du chemin de la croix, c'est précisément au jour que l'on a cru bien choisir pour les réjouissances et les violons. Tant pis, on ne peut pas tout prévoir, et saint André, tout de même, est laïcisé dans la commune.

A l'église, nous faisons donc la solennité en décembre, quand nous pouvons, comme nous pouvons. Mais la municipalité ne le connaît plus parce que la fête religieuse était trop souvent en désaccord avec la fête civile. Oui, à propos de rubriques, tout cela est regrettable.

Et je demande à l'*Ami du Clergé* s'il n'y a vraiment pas moyen de célébrer en notre église la solennité de saint André le 2 décembre, nonobstant le 1er dimanche de l'Avent.

R. — Malgré tout mon désir, je ne trouve pas moyen de satisfaire les patronnés de saint André comme je l'ai fait pour les patronnés de saint Martin. Pourquoi ? Parce que la solennité de votre patron coïncide le premier dimanche de l'Avent ; or, ce premier dimanche est très privilégié ; il doit toujours être célébré, quand même une fête patronale tomberait ce jour-là. Voyez les rubriques générales du Missel, titre VI. Il n'en est pas de même du dimanche de la Dédicace ; on peut y célébrer la messe du titulaire ou patron d'église, comme nous l'avons expliqué dans un numéro précédent.

Alors, comment donc célébrer la fête du patron ? Il y a des distinctions à établir. La fête tombe avant le premier dimanche de l'Avent, ou après, ou le dimanche même.

Si elle tombe avant, vous pouvez suivre indifféremment les deux modes suivants : 1o Faire mémoire du patron le premier dimanche de l'Avent. Cette mémoire s'unit à l'oraison principale de la messe chantée, sous une seule conclusion; ensuite on fait les mémoirez spéciales, s'il y en a. Ainsi cette année vous ferez mémoire de sainte Bibiane. Mais vous ne direz pas l'oraison du temps, *Deus qui de Beatæ*, parce que les oraisons du temps s'omettent dans les dimanches *infra octavam*. La messe est du premier dimanche de l'Avent, avec couleur violette, sans *Gloria*. En sorte qu'il n'y a de propre pour votre patron que l'oraison qui est ajoutée à celle de la messe sous une seule conclusion. Voilà le premier mode. 2o Transférer la solennité du patron au premier dimanche libre. Or, pour vous, le premier dimanche libre est le troisième dimanche d'Avent, attendu que, dans votre diocèse, on célèbre la solennité de l'Immaculée Conception. Voilà le second mode. Ces deux modes reposent sur un décret de la Sacrée Congrégation des Rites pour Malines, en date du 13 septembre 1840, *Dubium* IV, ad 1.

Si elle tombe le 1er dimanche de l'Avent, le cardinal Caprara n'a pas prévu ce cas. Mais il semble que l'on peut suivre le mode que nous avons indiqué plus haut, à savoir que l'on chanterait la messe du premier dimanche, en unissant l'oraison du patron à celle du dimanche sous la même conclusion ; puis on dirait les oraisons spéciales s'il y en avait ; s'il n'y en avait pas, on dirait les oraisons du temps.

Si elle tombe après ce dimanche, vous devez remettre la solennité au dimanche suivant, c'est-à-dire au second dimanche de l'Avent. Mais vous nous dites que, dans votre diocèse, on célèbre la solennité de l'Immaculée Conception. Que faire ? Vous devez remettre la solennité de votre patron au troisième dimanche de l'Avent, parce que l'on ne peut célébrer deux solennités le même dimanche, et que la solennité d'une fête de la sainte Vierge l'emporte sur la solennité d'une fête de saint.

Cet ajournement ne plaît pas à votre municipalité, et elle a changé la date de la solennité de votre fête patronale. Mais elle n'en avait pas le droit, pas plus que le curé de la paroisse. Il faut recourir au Saint-Siège pour obtenir cette faveur.

Les questions que nous venons de traiter sont très difficiles, très complexes, mais nous croyons qu'on peut suivre nos solutions en toute sécurité.

Q. — Lorsque la fête de l'Adoration perpétuelle tombe un jour de fête de 1re ou de 2e classe, on chante la messe du jour avec mémoire du Saint-Sacrement. Faut-il chanter à cette messe la préface du temps ou la préface de la Nativité ? On suppose que la fête n'a pas de préface propre.

R. — On doit chanter la préface du temps.

Q. — Jeanne d'Arc est à l'ordre du jour. En diverses églises on la représente sur des vitraux peints. Est-ce que cela est permis ?

R. — Il faut distinguer. Si l'on représente Jeanne d'Arc sans lui donner des signes de sainteté, on le peut.